

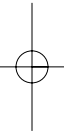
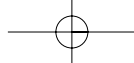
---

*PARTE III*

---

# Artigos

Reflexão • Estatística



A R T I G O S

# A(s) Igreja(s) face ao processo de recomposição do religioso

## práticas e representações de jovens vinculados à estrutura da Igreja católica-romana

---

*Hoje, mais do que  
no passado  
– porque o corpo de  
sacerdotes encontra  
maiores dificuldades  
em controlar  
a vida social –  
é ao confrontar  
a doutrina prescrita  
pela hierarquia  
com as práticas e  
representações dos leigos  
que podemos perceber  
a dinâmica  
do campo religioso  
e as potenciais  
transformações  
na ideologia religiosa.*

**Simão Pedro  
Cardoso Leitão**

*Lic. em Sociologia pela ULHT  
Centro de Estudos  
em Ciência das Religiões*

---



---

### I

---

Tem-se assistido, de há uns anos a esta parte, a uma transformação no paradigma de abordagem ao fenómeno religioso. A tese de secularização fundamentada na noção de esvaziamento do papel da religião na sociedade tem sido substituída por uma perspectiva que assenta na noção de recomposição do campo religioso. Neste contexto a sociologia, bem como o pensamento teológico, tem procurado compreender o lugar do sistema religioso institucional<sup>1</sup> nas sociedades modernas contemporâneas (cf., entre outros, Moisés Espírito Santo, 2002; António Teixeira Fernandes, 2001; Herbert Haag, 2001; Dimas de Almeida e Alfredo Teixeira, 2000; Helena Viçã, 1997 e Peter Berger, 1990).

Como os sociólogos têm vindo a apontar – entre os quais Max Weber (1944), Pierre Bourdieu (1971) e Berger (1985) – um dos princípios fundamentais que animam a dinâmica interna das instituições religiosas é a criação de condições de legitimação social enquanto instituições de

---

<sup>\*</sup> Este texto resulta da tese de licenciatura do autor, sob orientação do Professor Dimas de Almeida da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, e é uma versão ampliada e revista de uma comunicação realizada no V Congresso Português de Sociologia (evento da responsabilidade da Associação Portuguesa de Sociologia) que decorreu entre os dias 12 e 14 de Maio de 2004, na Universidade do Minho, em Braga.

<sup>1</sup> No sentido de comunidade religiosa formalmente organizada em torno de um conjunto de crenças, normas e práticas rituais.

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

poder. O que como Bourdieu (1971) afirmou está fortemente relacionado com a capacidade de envolver os leigos nas suas causas, e consequentemente, na proximidade entre os quadros de referência dos leigos com a ideologia emanada da instituição religiosa, e também na capacidade dessa instituição se afirmar, a ela e aos seus agentes, como intermediários privilegiados, se não únicos, do sagrado.

No caso da Igreja Católica-romana, com o processo de recomposição do religioso e a reforma do Concílio Vaticano II, essa “dependência” ficou fundamentada na participação activa dos leigos, nas estruturas eclesiais e sociais, enquanto portadores e defensores da doutrina hierarquicamente estabelecida (cf. Decretos conciliares *Apostolicam Actuositatem e Optatam Totius*). Assim, hoje, mais do que no passado – porque o corpo de sacerdotes encontra maiores dificuldades em controlar a vida social<sup>2</sup> – é ao confrontar a doutrina prescrita pela hierarquia com as práticas e representações dos leigos que podemos perceber a dinâmica do campo religioso e as potenciais transformações na ideologia religiosa.

---

## II

---

No que respeita à realidade religiosa em Portugal, um estudo publicado pelo Instituto de Ciências Sociais (ICS) aponta para que a Igreja Católica-romana – apesar de não lhe ser negado completamente o seu papel – perca o monopólio da definição das representações do sagrado, que se apresenta plural, confuso e fragmentado. Como consequência, a religiosidade dos portugueses já não aparece como produto de uma reprodução do catolicismo mais tradicional, nem uma ressonância daquilo que está social e religiosamente instituído, ou seja, o normativo, o doutrinal e o prescrito (José Machado Pais, Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, 2001). No que respeita à especificidade da população juvenil, regista-se um maior impacto do fenómeno de recomposição do religioso. Ainda assim, os valores e práticas inerentes à *nova era*, têm tido uma expressão limitada (Machado Pais, 1998).

---

## III

---

Mas qual tem sido a real repercussão da recomposição do religioso junto dos jovens portugueses católicos praticantes? E que cenários se podem perspectivar em função dos posicionamentos actuais? É no sentido de procurar responder a estas questões que podem ser interessantes os resultados encontrados no estudo empírico que levámos a cabo.

---

## IV

---

Como as práticas e representações estão em estrita relação com os contextos em que são produzidos e reproduzidos (Bourdieu, 1971), fizemos incidir a nossa análise sobre jovens com idades compreendidas entre os 15 e os 29 anos, organizados formalmente

<sup>2</sup>Esta observação faz especial sentido no contexto europeu.

numa associação leiga com vínculo jurídico à Igreja Católica-romana. Definido o objecto empírico, aplicamos, partindo de uma amostra representativa por cotas<sup>3</sup>, 142 inquéritos por questionário distribuídos em função de categorias previamente definidas (v. Quadro I).

#### QUADRO I

##### Distribuição da população-alvo e inquiridos em função da diocese de residência e sexo

DIOCESE DE RESIDÊNCIA	POPULAÇÃO-ALVO			POPULAÇÃO INQUIRIDA		
	Masculino	Feminino	Total	Masculino	Feminino	Total
LISBOA	71	81	152	29	32	61
COIMBRA	24	39	63	10	16	26
BRAGA	36	55	91	15	22	61
VIANA DO CASTELO	20	24	44	8	10	18
<b>TOTAIS</b>	<b>151</b>	<b>199</b>	<b>350</b>	<b>62</b>	<b>80</b>	<b>142</b>

## V

Confrontados com o que Weber (1944) classificou de desencontro entre a racionalidade das sociedades modernas e a racionalidade prevalecente na subcultura que a hierarquia conciliar<sup>4</sup> promove a fim de animar a sociedade com os símbolos, códigos, valores e normas que historicamente foi construindo e reconstruindo em nome do legado de Jesus de Nazaré, devemos desde logo chamar a atenção para o nítido refreamento do conjunto de práticas e representações que se opõem à doutrina hierarquicamente prescrita, em comparação com o posicionamento religioso do conjunto da população portuguesa ou o conjunto da população portuguesa juvenil<sup>5</sup>.

Assim, parece existir uma relação entre o processo de socialização religioso institucional, estruturado e continuado, e o aumento do enquadramento ideológico na Igreja Católica-romana, ao ponto de podermos afirmar que a mediação do sagrado, para os inquiridos, passa privilegiadamente pelos especialistas consagrados nessa instituição religiosa. Só assim se compreende que 88.4% dos inquiridos tenham sido crismados, 81.8% cumpram cabalmente a prescrição da hierarquia no sentido de participar uma ou mais vezes na celebração eucarística<sup>6</sup> (missa) e 74.98% realizem o ritual de reconci-

<sup>3</sup> O nível de confiança e o erro máximo admitido foram de 95% e de 5% respectivamente.

<sup>4</sup> Ao utilizarmos a noção de hierarquia conciliar, queremos referir-nos unicamente aos que institucionalmente estão destinados a velar e responder pela catolicidade e apostolicidade da Igreja. Isto é, os bispos e os presbíteros (religiosos ou diocesanos) – na condição de delegados dos bispos – e outros religiosos consagrados que conjugam esforços para que a doutrina e as prescrições hierarquicamente estabelecidas se cumpram. Não confundir por isso com a noção de *padres conciliares*, normalmente usada para designar os que tem lugar e voto nos assuntos tratados durante um concílio.

<sup>5</sup> Sobre a realidade religiosa portuguesa v., entre outros, Machado Pais et. al. (2001), Machado Pais (1998), Adérito Barbosa (1993), Manuel Morinho Antunes (1985) e Luís de França (1980).

<sup>6</sup> Um único indivíduo afirmou nunca participar deste ritual litúrgico. Os restantes podem ser considerados praticantes irregulares.

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

liação (confissão) de tempos a tempos<sup>7</sup>. Ao contrário 73.22% afirmaram nunca ter participado em qualquer tipo de ritual no quadro da religiosidade popular e neo-esotérica<sup>8</sup>.

Mas se a doutrina hierarquicamente estabelecida parece sair algo reforçada em resultado das trajetórias e vivências religiosas institucionais, a verdade é que os resultados apontam igualmente para a incapacidade de anular a erosão imposta pelo processo de recomposição do religioso. Sendo que as posições doutrinárias, tendo uma importante expressão, nem sempre são dominantes.

Como exemplos dessa heterogeneidade realçamos de seguida alguns dos resultados encontrados. Em primeiro lugar, o facto de aparentemente não ser contraditório, para alguns dos inquiridos, rejeitar a identidade confessional Católica-romana e, mesmo depois de completar o percurso catequético tradicional, continuar a participar regularmente no culto dominical e estar formalmente vinculado à estrutura eclesial (através da associação que estudamos e por vezes acumulada com outras estruturas eclesiais), mediante a qual participam activamente na sua acção pastoral. A capacidade de envolvimento do catolicismo parece abranger assim, não só os que não praticam, mas também aqueles que não se identificam especialmente com ele. Em última análise, a falta de identificação confessional não impede a vinculação formal e organizada na estrutura eclesial. Esta constatação, já feita em parte por outros investigadores (ex. Machado Pais et. al., 2001 e Moisés Espírito Santo, 1990), ganha relevo na medida em que a proporção de inquiridos que se manifestou neste sentido no estudo que produzimos (6.5%) é equiparável à proporção registada para o total da população portuguesa (cf. Machado Pais et. al., 2001).

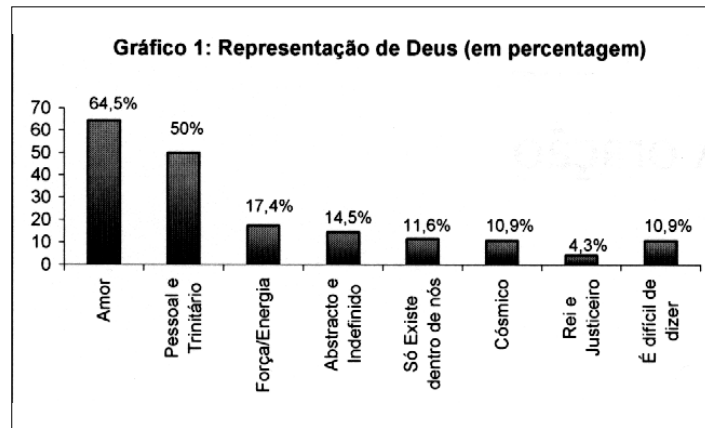
Não temos elementos suficientes para explorar as motivações inerentes a um comportamento que parece legitimar uma determinada organização eclesial sem se identificar formalmente com ela. Contudo, baseados nas respostas obtidas, parece-nos coerente afirmar que, o que está na base destas condutas não é o posicionamento ateu ou indiferente, tal como acontece com a faixa de população portuguesa que Machado Pais et. al. (2001) caracterizou de *laicos urbanos e elitistas*, mas três aspectos que consideramos fundamentais. A saber: o carácter ontológico do fenómeno religioso que, como qualquer outro fenómeno social, carece de uma vivência que privilegia o relacionamento humano e a mediação simbólica; a crescente consciência holística, onde a identidade particular pode dissolver-se em quadros de referência mais abrangente e tidos como mais legítimos; e ainda a falta de alternativas religiosas subjectivamente avaliadas como mais legítimas para expressão social desta necessidade ontológica. Esta proposta é obviamente frágil e carece de novos estudos, assentes numa abordagem metodológica intensiva centrada no sentido e motivações da acção dos indivíduos, que ajude a aprofundar as razões que levam estes indivíduos a «sentirem-se estrangeiros na sua própria casa».

Ainda no campo estritamente religioso registamos que algumas das crenças que caracterizam tradicionalmente o catolicismo estão a sofrer uma clara erosão. Destacamos agora três casos que nos parecem elucidativos: a representação de Deus, a representação da Bíblia e a representação da morte.

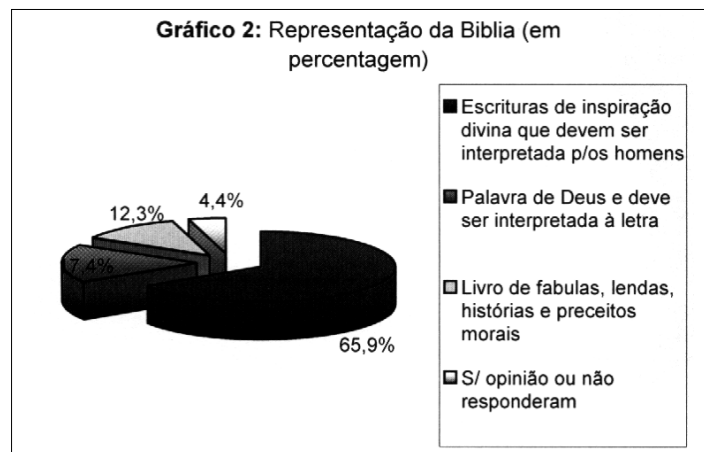
<sup>7</sup> Esta categoria de tempo encontrava-se entre duas opções: pelo menos uma vez por mês e apenas em datas importantes (Natal; Páscoa, etc.)

<sup>8</sup> O ritual mais experimentado num registo de religiosidade popular foi a reza caseira (19.7%) enquanto que num registo de religiosidade neo-esotérica o ritual que mais indivíduos experimentaram foi a sessão de espiritismo (23.5%).

O facto da representação de Deus ter aparecido surpreendentemente tão difusa e fragmentada mexe com a questão central quando se fala de identidade cristã. É que pela progressiva rejeição da ideia de um deus Pessoal e Trinitário – 50% optaram por caracterizar Deus de outras formas normalmente relacionadas com o neo-esoterismo<sup>9</sup> – pode-se estar também a rejeitar a consubstancialidade de Jesus com Deus<sup>10</sup>. Outra observação importante assenta no facto de somente 4.35% dos inquiridos pensarem em Deus como um rei justiceiro, o que comparativamente aos resultados do estudo do ICS – que nos dá conta que entre a categoria denominada pelos investigadores de católicos ritualistas, moralistas e tradicionais (cerca de 43% da população portuguesa) a ideia de um Deus Rei e Justiceiro ainda está bastante enraizada no consciente colectivo (cf. Machado Pais et. al. 2001) –



pode ser indicativo de uma tendência para a «morte» da representação de Deus que caracteriza grande parte do Antigo Testamento, entre os católicos praticantes.



A progressiva des-sacralização da Bíblia – 12.3% classificaram a Bíblia como um livro de fábulas, lendas, histórias e pre-

des, histórias e pre-

<sup>9</sup> Nesta questão era pedido aos inquiridos para assinalar duas opções.

<sup>10</sup> A perda de importância religiosa subjectiva deste dogma hierarquicamente doutrinado e historicamente instituído desde o Concílio de Constantinopla entre a população inquirida regista-se apesar dos inúmeros momentos de evocação e explicação da trindade cristã. Recordamos que a esmagadora maioria dos inquiridos participa na eucaristia com regularidade, ora um dos momentos incontornáveis da missa é a recitação do Credo, que 87.5% diz, pelo menos, compreender razoavelmente, onde é afirmada a vinculação a esta crença. Outro momento de evocação da trindade cristã são as orações comunitárias – inclusive as que são feitas nas reuniões, cursos e encontros promovidos regularmente pela associação – por serem inciais “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Finalmente, os inquiridos, enquanto filiados numa associação religiosa viram intensamente explicada esta representação durante o ritual de iniciação preconizado pela associação e no decorrer dos anos 1997/1998 1998/1999 1999/2000, durante os quais a associação adoptou o tema anual oficial da Igreja Católica-romana que com o intuito de preparar o Jubileu de 2000 apresentou para estes três anos (pastorais) precisamente a explicação da Santíssima Trindade.

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

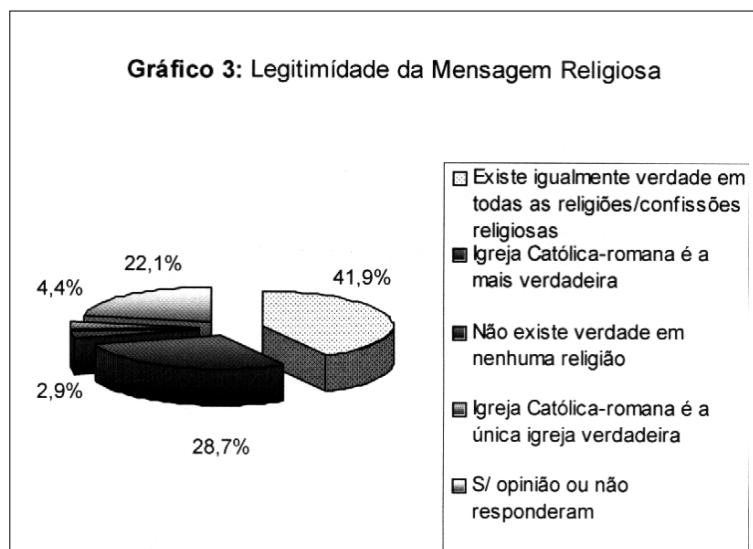
ceitos morais<sup>11</sup> – expõe outro problema não menos importante. A ausência de uma mensagem divina, característica de uma determinada religião ou confissão religiosa, dispensa a existência de especialistas preparados e legitimados socialmente para a sua interpretação.

Já o problema da morte apresenta-se como uma das questões centrais para o ser humano e para a legitimação social de uma determinada instituição religiosa. Esta parece estar progressivamente a fugir aos quadros doutrinários tradicionais, não por uma rejeição da possibilidade de ressurreição – na qual 97% dos inquiridos afirma acreditar –, mas pela aceitação da possibilidade de reencarnação (79.5%).

Se estas constatações já tinham sido feitas por outros estudos (ex. Machado Pais, 1998 e Machado Pais et. al., 2001), podemos agora afirmar que o processo de formação religiosa confessional estruturado e a vinculação formal organizada à estrutura da Igreja Católica-romana, embora exerçam um efeito retardador, não parece contrariar a tendência para a recomposição da representação de Deus, da Bíblia e da morte.

Relacionada com este fenómeno está certamente a crescente difusão e democratização da legitimidade eclesial e religiosa, também por nós verificada. A maioria relativa pensa que existe igualmente verdade em todas as religiões/confissões religiosas, à qual se juntam os que pensam não existir ver-

dade em nenhuma religião. No conjunto estes formam o grupo dos que se posicionam, em relação a esta matéria, numa perspectiva neo-esotérica. No sentido da Declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II, isto é, que a Igreja Católica-romana é a mais verdadeira, posicionam-se 28.7%. De uma forma integrista e intransigente 4.4% vêem a Igreja Católica-romana como o único instituto religioso que possui verdade. Em relação à legitimidade das várias Igrejas cristãs, as posições estão igualmente divididas, mas um pouco mais difusas. A maioria dos que indicaram ter opinião formada afirma que todas as Igrejas cristãs foram fundadas por Cristo<sup>12</sup> e têm legitimidade para falar



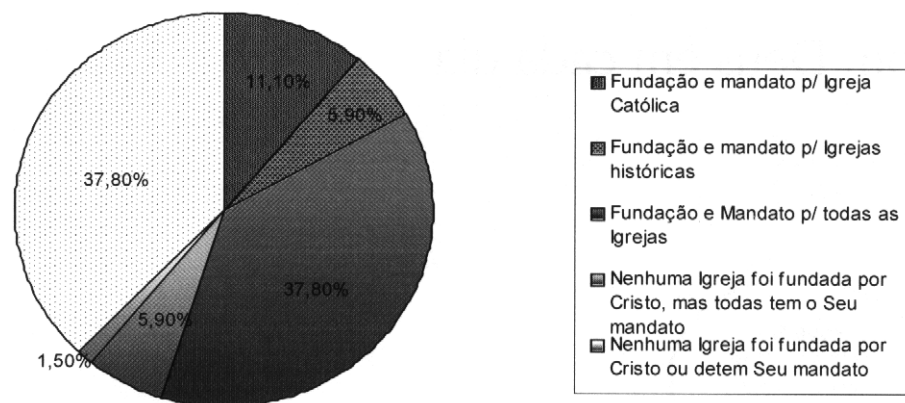
<sup>11</sup> Estes indivíduos aproximam-se da posição assumida por alguns dos 24% de portugueses que Machado Pais et. al. (2001) denominou de «católicos nominais, individualistas e tolerantes».

<sup>12</sup> Apesar dos documentos do Concílio Vaticano II afirmarem que a Igreja Católica-romana é a única instituída por Cristo (cf. Declaração conciliar *Dignitatis Humanae*), teologicamente começa a ser cada vez mais certo que Jesus, que era judeu por consequência de tradição cultural, não procurou instituir nenhuma religião ou Igreja.



em Seu nome, aos quais se juntam os que afirmam que apesar de nenhuma ter sido fundada por Cristo, todas têm o direito de falar em Seu nome. Mas também há os que afirmam que a única igreja que Cristo fundou foi a Católica-romana e por isso é a única que legitimamente pode falar em Seu nome, ou os que consideram estas atribuições unicamente para as igrejas históricas. A indefinição do posicionamento dos inquiridos relativamente a esta matéria parece ainda ser bastante mais evidente se tivermos em conta que 37.8% ou não responderam ou afirmaram não ter opinião formada.

**Gráfico 4 - Distribuição da legitimidade eclesial (em percentagem)**



Seja como for, quer comparemos estes resultados com o conjunto da população portuguesa, quer com o conjunto da população portuguesa católica praticante, ou ainda com a católica praticante residente nas freguesias rurais da diocese de Felgueiras, regista-se sempre uma maior abertura e tolerância religiosa em matéria de mediação do sagrado<sup>13</sup>. Não se trata somente, como Espírito Santo (1990) verificou, de aceitar a superioridade da Igreja Católica-romana e garantir o direito de se expressar religiosamente em liberdade, ou de aceitar que outros expressem legitimamente a sua religiosidade. Vai mais longe, já que a tendência se apresenta no sentido de um real reconhecimento da possibilidade das diferentes igrejas e religiões se colocarem em pé de igualdade perante o divino. Patente nestes resultados fica também a dificuldade de, conforme pretende a hierarquia conciliar, diferenciar a legitimidade religiosa das igrejas tradicionais da legitimidade religiosa dos novos movimentos religiosos.

Por detrás desta heterogeneidade prevalece uma crescente volatilização da identidade católica, através da qual tendem a ser aceites e consideradas igualmente válidas, do ponto de vista da procura da verdade e da salvação, outras opções e trajetórias reli-

<sup>13</sup>Sobre a percepção de legitimidade religiosa da população portuguesa e católica praticante v. Machado Pais et. al. (2001). Sobre a percepção de legitimidade religiosa junto da população da diocese de Felgueiras v. Teixeira Fernandes (2001).

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

gias. Isto é, ganha relevância a tendência de legitimar, e até certo ponto fazer a experiência da tão combatida individualização da vivência religiosa. Dito de outra forma, estar vinculado institucionalmente à Igreja Católica romana e participar regularmente no seu culto dominical não anula a perspectiva de que outras vivências e experiências religiosas são igualmente legítimas, para os outros e para o próprio, ainda que a opção individual prática acabe por privilegiar a mediação através dos rituais institucionalizados pela hierarquia conciliar. Este crescente posicionamento entra em directa contradição com a perspectiva de monopólio de salvação que a hierarquia conciliar defende explicitamente desde o Concílio de Trento.

O mesmo tipo de distanciamento parece prevalecer quando falamos de questões relacionadas com a moral familiar e sexual e que estejam directamente associadas com as vivências juvenis. No conjunto, 17.1% sustenta uma perspectiva de experimentação conjugal, com 14.2% a pensar iniciar vida conjugal antes de se casar e 2.9% a ter no horizonte uma vida conjugal sem celebrar formalmente o matrimónio. De resto, a coabitação conjugal sem celebração matrimonial é vista mais como uma forma de experimentar a vida em comum (68.8%), uma evolução importante no relacionamento conjugal (31.9%) ou uma alternativa válida ao casamento (28.3%) e menos como um fenómeno passageiro (21%), imoral e que revela pouca maturidade (8.7%). Tendo como referência o conjunto da população portuguesa católica praticante, estes resultados expressam uma alteração profunda na forma de ver a coabitação conjugal sem realização do matrimónio religioso. Ainda assim, e apesar de acusarem uma vertente menos moralista que o conjunto da população católica praticante os inquiridos assumem uma posição genericamente mais conservadora do que o conjunto da população juvenil portuguesa<sup>14</sup>. Não obstante, estes resultados parecem indicar uma certa tendência para a dessacralização do matrimónio.

Já no que respeita à sexualidade, só uma pequena franja considera serem sempre incorrectos comportamentos como ter relações sexuais antes do casamento, usar contraceptivos ou praticar a masturbação. As relações homossexuais e as relações sexuais só pelo prazer suscitam uma maior reprobção, mas para a maioria dos inquiridos só é absolutamente reprovável o adultério e o pagar para ter relações sexuais. Tendências que apesar de menos permissivas acompanham o posicionamento do conjunto da população juvenil portuguesa<sup>15</sup>.

## QUADRO II

## Posicionamentos relacionados com a moralidade sexual (em percentagem)

Atitudes/comportamentos	Sempre errado	Quase sempre errado	Por vezes errado	Nunca é errado	Sem opinião	Total
Ter relações sexuais antes do casamento .....	5,80	7,30	41,60	40,10	5,10	100,00
Usar contraceptivos .....	3,60	7,30	17,50	68,60	2,90	100,00
Masturbação.....	7,30	10,90	32,10	32,10	17,50	100,00
Manter uma relação homossexual	31,60	16,90	18,40	11,00	22,10	100,00
Ter relações sexuais só pelo prazer	32,10	25,50	24,80	11,70	5,80	100,00
Cometer adultério .....	72,10	14,00	3,70	4,40	5,90	100,00
Pagar p/ ter relações sexuais .....	78,70	7,40	1,50	5,10	7,40	100,00

<sup>14</sup> V. Machado Pais (1998).<sup>15</sup> V. *Ibidem*.

No que respeita à bioética, doar órgãos para fins médicos, é a situação, entre as consideradas, mais aceite. Pelo contrário fazer aborto é a prática mais condenada. Mas em qualquer destes casos, como relativamente à eutanásia ou ao recurso à reprodução artificial, quando comparamos os resultados com o conjunto da população portuguesa ou da população católica praticante, apercebemo-nos que no geral são mais aceites. Especialmente a doação de órgãos e o recurso à reprodução artificial<sup>16</sup>.

## QUADRO III

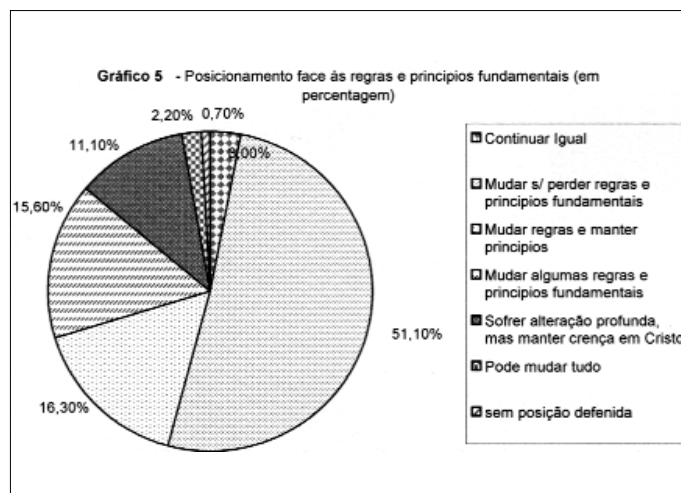
## Posicionamentos relacionados com a bioética (em percentagem)

Atitudes/comportamentos	Aceitável	Por vezes aceitável	A maior parte das vezes inaceitável	Inaceitável	Sem opinião	Total
Fazer aborto .....	5,80	29,70	17,40	41,20	5,10	100,00
Eutanásia .....	12,60	29,60	17,80	31,90	8,10	100,00
Doar órgãos .....	55,10	26,50	8,80	3,70	5,90	100,00
Recorrer à reprodução artificial	47,10	36,00	7,40	4,40	5,10	100,00

Os posicionamentos em relação ao aborto, à eutanásia e especialmente à reprodução artificial assistem a um progressivo distanciamento em relação à posição assumida pela encíclica *Humanae Vitae* e da que ficou conhecida como «cultura de defesa da vida». Por outro lado a aceitação generalizada da reprodução artificial, confirma a separação, ao nível das representações, entre sexualidade e reprodução (José Luís Garcia, 2001) que já tinha ficado expressa nos posicionamentos sobre sexualidade que acabamos de fazer referencia.

Enfim a heterogeneidade manifesta-se quando questionamos sobre a manutenção ou alteração das regras de funcionamento e princípios morais defendidos pela hierarquia eclesial. Neste caso traduz-se num espectro que vai desde posicionamentos moralistas e conservadores, com 54.1% a afirmar que a Igreja Católica-romana deve continuar igual (3%) ou mudar sem perder as regras de funcionamento e os princípios morais fundamentais (51.1%), até posicionamentos liberais radicais, que defendem que tudo, inclusive perder a crença em Cristo, pode ser alterado (2.2%).

De forma global, es-



<sup>16</sup> Sobre o posicionamento da população portuguesa em questões de bioética v. Machado Pais et. al. (2002).

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

tes resultados demonstram a extrema dificuldade do posicionamento doutrinário vingar – face à cultura experimental, tolerante e expressiva – junto dos que por via da sua vinculação institucional e processo de socialização estruturado e continuado estarão presumivelmente entre os mais católicos dos jovens católicos portugueses. Podemos assim falar de uma crescente autonomização das representações e práticas individuais face à doutrina prescrita entre estes católicos praticantes, institucionalizados e com acesso privilegiado à formação religiosa confessional.

---

## VI

---

Outro dado importante é que, na base dos resultados encontrados, a relação positiva entre o processo estruturado e continuado de formação – no que respeita à frequência de cursos e retiros incorporados no processo de socialização da associação em estudo ou outros próprios da estrutura eclesial – e a adesão aos princípios defendidos pela hierarquia conciliar é pouco evidente e torna-se mesmo negativa quando se trata de comparar os que completaram os 10 anos de formação catequética instituídos pela hierarquia com os que não terminaram. O que nos leva a acreditar que estão enganados os que procuram justificar as dificuldades que a Igreja Católica-romana tem em fazer passar a sua mensagem na base de deficiências orgânicas no sistema de formação proposto. Parece que o processo de racionalização das realidades, que no passado ajudou a criar o sistema de símbolos, valores, normas e códigos que caracterizam a doutrina eclesial, assume-se nas sociedades modernas, tal como Weber (1944) defendeu, independentemente do esforço feito em contrário, em oposição às doutrinas dogmáticas. Dito de outra forma, a reflexividade que caracteriza as sociedades modernas contemporâneas (Anthony Giddens, 1995) leva a que os indivíduos considerem a doutrina prescrita pela hierarquia eclesial incoerente com os quadros de referências que são construídos e reconstruídos noutros contextos sociais. Por isso, essa doutrina é rejeitada mesmo quando os indivíduos se encontram expostos a ela sob forma de um processo de formação estruturado e contínuo.

Ao contrário, os resultados apontam para que o envolvimento emocional e de catar-se proporcionado pelo ritual iniciático da associação e pela participação eucarística regular, estabeleça uma relação positiva mais efectiva com a adesão à doutrina prescrita.

Aparentemente reduzida à lógica emocional<sup>17</sup>, a hierarquia eclesial vê-se, quanto a nós, perante uma encruzilhada: ou aposta nas experiências carismáticas, ou opta por um processo de democratização funcional<sup>18</sup>. O envolvimento emocional por via de experiências carismáticas é normalmente mais forte, mas também mais restrito e fugaz. O envolvimento emocional por via da democratização é menos intenso, mas também mais constante e abrangente. No recurso à primeira hipótese cria-se um quadro de adiamento

<sup>17</sup> Não no sentido de oposição entre emoção/razão, que aliás é rejeitada pela neurobiologia contemporânea. O que acontece é que a dedução lógica estruturada e crítica, tal como se apresenta quando se procura passar conteúdos, tem menos força no processo de vinculação ideológica do que o acontecimento marcado pelo forte envolvimento afectivo e de catar-se.

<sup>18</sup> Sem afinidades de ordem biológica, sem poder recorrer à coacção física e – cada vez menos – à coacção simbólica, a alternativa numa perspectiva weberiana seria recorrer à lógica empresarial. Isto é, à retribuição pecuniária em troca da prestação de serviços. Lógica essa que vai contra a forma como se organiza a relação leigos/hierarquia.

da ruptura, pela perda sistemática de adeptos, que quando e se acontecer será brusca e decisiva. No recurso à segunda hipótese, as mudanças serão mais cadentes e progressivas, incentivadas pelo que Bourdieu (1971) denominou de «estratégia de cavalo de Tróia», de onde surgem maiores capacidades de adaptação e sobrevivência do grupo em troca da cedência de poder por parte da hierarquia a favor dos leigos.

Por agora, e a julgar pelas declarações do então cardeal Joseph Ratzinger (1985) no sentido de valorizar os movimentos leigos carismáticos – que aliás têm tido um aumento de visibilidade nos últimos anos – e pelas constatações feitas por inúmeros sociólogos no sentido de se registar uma contracção do processo reformador do Concílio Vaticano II, a linha traçada parece recusar a este nível – ainda que de forma tanto mais dissimulada quanto mais caminhamos para as bases da Igreja Católica-romana (paróquias e movimentos religiosos), ao ponto da estrutura eclesial tomar uma forma plural e heterogénea – o encontro com a modernidade. Encontro esse que, nas palavras de Dimas de Almeida, não significa aceitar acriticamente tudo o que dela advém, mas «passa pela recusa de toda a ideologia da exclusão e pela proclamação inelutável do reconhecimento do outro» (Dimas de Almeida e Alfredo Teixeira, 2000: 15).

## VII

Conscientes que estes resultados não são representativos dos jovens leigos institucionalizados na Igreja Católica-romana, também não nos podemos esquecer que é provável que o conjunto da população juvenil portuguesa que se afirma católica praticante (cerca de um terço da população portuguesa juvenil<sup>19</sup>) assuma uma posição menos confessional, dado estarem menos expostos à socialização religiosa institucional (por via emocional ou de passagem de conteúdos). Acreditamos por isso, poder afirmar que, tal como Machado Pais et. al. (2001) constatou para o conjunto da sociedade portuguesa, ainda que com menos intensidade, a religiosidade dos jovens portugueses católicos praticantes não deverá aparecer como produto da reprodução do catolicismo hierarquicamente estabelecido, não quer isto dizer que se verifique a negação do papel da Igreja Católica-romana. No entanto, e como Machado Pais (1998) também admite, o futuro promete ser menos marcado pelo tradicional.

A erosão da posição moralista e conservadora parece mesmo indicar um processo de mudança cultural no seio desta instituição religiosa, mudança essa que segundo Ronald Inglehard (Cit. in Machado Pais, 1998) é consequência da mudança geracional por via da renovação dos contextos de socialização<sup>20</sup>. Na ausência dum sistema verdadeiramente democrático, e sustentado nas teses de Tocqueville (sd), é provável que essa mudança, a surgir – até porque as condutas colectivas efervescentes, inovadoras e criadoras que animam todas as camadas da realidade social só prevalecem sobre as condutas colectivas institucionalizadas em contextos e mediante condições específicas (Georges Gurvitch, 1979) – tome a forma de uma ruptura brusca.

Parece que vivemos uma fase de transição. A este respeito Espírito Santo (2002), chamou atenção, ressaltando a interdependência – porventura dialéctica – que se estabelece entre os diferentes campos da vida social, para a relação entre a legitimação

<sup>19</sup>Sobre este assunto v., entre outros, Cabral e Machado Pais (2002, 16 de Março) e Machado Pais (1998).

<sup>20</sup>Neste caso não só os contextos sociais de socialização estão em constante mudança como também os da Igreja Católica romana.

SIMÃO PEDRO CARDOSO LEITÃO

da ordem social emergente e a sacralização dos princípios fundamentais que animam essa mesma nova ordem. Weber (1944), por outro lado, refere a relação entre os contextos sociais abertos e permissivos e a proliferação de novas profecias, que podem: ser incorporadas nos quadros doutrinários das instituições dominantes; ser superadas ou eliminadas pelas instituições religiosas dominantes; ou eliminar, pela substituição dos quadros de referência, as instituições religiosas dominantes.

Como já referimos, é a forma como o corpo de sacerdotes se relaciona com os leigos que determina o modo como os diferentes cenários se constroem e reconstróem. Posto isto, e porque nos parece que a experiência religiosa continuará a ter (como aliás acontece com todas as experiências individuais duráveis) expressão socialmente visível, a questão que se levanta não é a da sobrevivência do sistema religioso institucional, como alguns sociólogos têm afirmado, mas a da configuração que esse sistema terá e a relação que manterá com os restantes sistemas sociais no futuro próximo.

Assim, hoje, como no passado, o desafio que se levanta para a Igreja Católica-romana, como para outras instituições, assenta na capacidade de articular, de forma equilibrada, três necessidades fundamentais, a saber: a unidade político-religiosa; a manutenção da herança histórica; e o ir ao encontro das realidades específicas de cada momento histórico.

## VIII

No entretanto, apesar do relativo desencontro em alguns dos assuntos doutrinários centrais, os leigos institucionalizados são uma preciosa compensação do défice de vocações sacerdotais e religiosas. Não só do ponto de vista organizacional, pelo cumprimento de funções da pastoral, mas também porque, quer defendam ou não as posições hierarquicamente assumidas, apresentam-se como símbolos e modelos vivos da capacidade de integração e interacção da Igreja Católica-romana com a sociedade. Especialmente se ocuparem lugares de relevo na organização social. Neste sentido – e porque muitas vezes as condutas individuais e colectivas cedem ao peso das instituições que se apresentam mais estáveis, mesmo que inicialmente partam de posicionamentos divergentes (Gurvitch, 1979) – para o corpo sacerdotal, tanto ou mais importante do que a consonância das práticas e representações é a vinculação pura e simples dos leigos à sua estrutura. Pelo menos enquanto as divergências não põem em causa o sistema instituído<sup>21</sup>. Por outro lado, muitos dos jovens leigos, mais do que procurarem um quadro ideológico e religioso concreto, parecem encontrar na Igreja Católica-romana um espaço para a manifestação social, simbólica e afectiva da vivência religiosa.

Para finalizar não poderíamos deixar de afirmar o interesse na realização de outros estudos que procurassem consolidar estes resultados e compreender, com maior profundidade, a forma como se relaciona a vinculação formal eclesial e as representações e práticas, nos diferentes domínios da vida social, numa perspectiva mais preocupada com o sentido da acção individual e colectiva.

<sup>21</sup> Ao contrário do que se possa pensar, e do que muitas vezes é transmitido pela hierarquia conciliar, a doutrina da Igreja Católica-romana, vai no sentido de minorar a importância das qualificações religiosas pessoais do indivíduo, face ao imperativo de um enquadramento institucional (cf. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e Constituição. *Sacrosanctum Concilium*). Isto é, a obtenção da graça passa menos por um real arrependimento, ou fé individual em Deus, e mais pelo o facto do indivíduo ser baptizado e não se encontrar em ruptura com a hierarquia conciliar.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Dimas de e TEIXEIRA, Alfredo (2000), *Da Memória à Experiência. Perspectivas sobre a religiosidade contemporânea*. Cadernos de Ciência das Religiões 3. Lisboa, Centro de Estudos em Teologia / Ciência das Religiões, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia (ULHT).
- ANTUNES, Manuel L. Morinho (1985), "Representações Sociais dos Jovens e Religião", in *Análise Social*, n.º 86, pp. 283-311.
- BARBOSA, Adérito G. (1993), *Os Jovens Portugueses e a Nova Evangelização*. Porto, Universidade Católica Portuguesa, pp. 59-290.
- BERGER, Peter L. (1990), *A Rumor of Angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Nova Iorque, Anchorbooks Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre (1971), "Génese e estrutura do campo religioso", traduzido por Sergio Miceli do original: "Genèse et structure du champ religieux", in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, n.º 3, pp. 295-334.
- CABRAL, Manuel Villaverde e PAIS, José Machado (2002, 16 Março), "Jovens portugueses são alinhados e hedonistas". in Dolce Neto e Rui Goudêncio, *Público*, pp.2-4.
- Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Concílio Ecuménico Vaticano II (1979), Braga, Editorial A.O.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (1990), *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (2002), *A Religião na Mudança. A Nova Era*. Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa.
- FERNANDES, António Teixeira (2001), *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras, Celta.
- FRANÇA, Luís de (1980), *Comportamento Religioso da População Portuguesa*. Lisboa, Moraes Editores.
- GIDDENS, Anthony (1995), *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta.
- GURVITCH, Georges (1979), *A vocação Actual da Sociologia*, 2 vol. Lisboa, Edições Cosmos, pp. 83-143.
- HAAG, Herbert (2001), *A Igreja Católica tem Futuro?* Lisboa, Ed. Notícias.
- PAIS, José Machado (coord.) (1998), *Geração e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais (ISC).
- PAIS, José Machado; CABRAL, Manuel Villaverde; e VALA, Jorge (2001), *Atitudes Sociais dos Portugueses: Religião e bioética*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais (ICS).
- RATZINGER, Joseph (1985), *Diálogos Sobre a Fé: Apresentado por Vittorio Messori*. Lisboa, Verbo.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (sd), *Da Democracia na América*. Porto, Rés-Editora.
- VILAÇA, Helena (1997, Julho), *Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal*. Comunicação apresentada na XXIVª Conferência da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões, Toulouse.
- WEBER, Max (1944), *Economia y Sociedad: Esbozo de Sociologia Compreensiva*. México, Fundo de Cultura Económica, pp.412-475.

